

断片と縫合 — 書物『古事記』の神話／物語 —

ミユーツス
イストワール

土佐 秀里

一、神話の死あるいは悲劇の書物

古事記とは、その存在自体が悲劇であるような宿命の書物である。それは恰も「水蛭子」や「淡島」の如く、存在してはならないものとして、この世に生まれてきたものなのかもしれない。

そこに書かれてあるものは、一般に「神話」とか「伝説」とか「伝承」などと呼ばれている。だがそれらは本来文字に書かれる必要がないものであり、あるいは決して文字に書かれてはならないものであった。つねに現前する〈声〉であることが、神話や伝説の真実性を根拠づけてきたのである。⁽¹⁾ だから、神話が文字で書かれ、書物という形で存在するということが自体が自家撞着なのだと言わねばなるまい。

しかしながら、その矛盾にこそ、古事記の「文学性」＝悲劇性はあると言うべきだろう。文字によって紙の上に固定されたとき、神話は〈声〉のアクチュアリティを喪った。このとき、神話は死んだのである。しかし神話は、文字で書かれた「文学」に転生することで生き延びる途を選んだ。音声中心主義のロマンティストたちが如何に礼賛し如何に渴仰しようとも、古代の〈声〉の神話はもうどこにも残っていない。彼らはただひたすら文字の中に〈声〉の残骸という美しい幻を追いか

め続けるだけである。

古事記における文学の生誕は、神話の死によつて齎された。この逆説自体が供犠の神話に類似していることは皮肉としか言いようがないが、「新しきもの」は、つねに過去への訣別と引き換えにしか手に入れることができないものなのだろう。オホゲツヒメの屍体の上に五穀が誕生した如く、累々たる神話の死屍の上に、新しき文字の書物『古事記』は誕生したのである。

それは自らを育んだ母胎を否定するに等しいことでもあった。〈母〉との訣別。古事記の悲劇性とは、そのようなものとしてある。それはどこか、存在することを予め禁じられた「妣」を求めて泣くスサノヲの悲しみに似ている。律令国家の成立期とは、甘美な幼年期の終焉を意味していた。不在の「妣」を求める者はやがて、甘美な神々の世界から追放され、荒涼たる現実世界に降り立たねばならなくなる。

本稿は、古事記という書物の、その悲劇の一端を解読するものとして書かれる。

二、神話あるいは無数の断片

フラグメント

本来神話とは一種の「説明」であつた。屢々神話は何ごとかの「象徴」であるとか「譬喩」であると言われるが、それは原初的思考様式における現実解釈の方法であることを示している。たとえそれが「間違つた推論」であつたとしても、神話はある種の「合理的思考」の所産と見るべきである。

神話は、現実の現象や事物の存在理由を説明しようとする。その点では神話と科学とはその目的を同じくしている。ただし、それを「神」によつて根拠づける点において、古代神話と近代科学とは遂に袂を分かつたざるを得ない。

やがて神話は、「現実を語る」という本来の機能と目的とを忘れ、「神」そのものを語ることを目的とした「物語」へと変

容してしまう。現代において「神話」と呼ばれているものは、概ねそのようなサーガ・ノヴェルの謂である。しかしギリシア神話にしても北欧神話にしても、サーガとしての神話体系が形成されたのは、文字による神話の筆録以後の現象であることを忘却してはならない。つまり神話の体系化＝物語化は、口頭伝承の忠実な「記録」ではなく、文字の使用によって初めて可能となった「創作」行為として捉えなければならないということである。古事記や日本書紀の「神話」とは、まさしくそのようなものとしてある。

すなわち、神話には本来体系性というものはなかったはずなのである。なぜなら神話は、現実との関わりにおいて、その都度創り出される恣意的なものであったからである。たえず現実に生起するさまざまな事象や物象や現象に対し、それを解釈し「説明」すべく神話は創り出される。

たとえば万葉集には次のような歌がある。

大王の遠の朝廷とあり通ふ島門を見れば神代し念ほゆ (3-304、柿本人麻呂)

この歌は「柿本朝臣人麻呂、筑紫国に下れる時、海路にて作れる歌二首」のうちの一首である。「大王の遠の朝廷」とは大宰府であり、それはおそらく七世紀後半、白村江の戦いを直接の契機として創設された軍事基地である。そのような「現代」の官衙の起源が、「神代」にあるとこの歌は主張している。これこそがまさしく神話的言説である。⁽³⁾存立の根拠が「神代」におかれることによって、「大王の遠の朝廷」は直ちに神聖化される。それは「大王は神にしませば」という断言と同じく、一種の同義反復^{トリロジー}であり、循環論法である。つまり「神」や「神代」は絶対的な神聖性の根拠なのであって、そこに疑いを差し挟む余地は全くない。

右の歌は、大宰府の存在理由を「説明」している。そこでは「神代」という起源、すなわち神聖性の根拠さえ示されればそれで充分なのであって、その由来を語る具体的な「物語」は必要ではない。同様の論理は、次の万葉歌にも当て嵌まる。

大汝小彦名の座しけむ志都の石室は幾代経ぬらむ (3-355、生石真人)

大汝 小彦名の 神こそば 名づけ始めけ 名のみを 名児山と負ひて 吾が恋の 千重の一重も なくさめなくに

(6-1963、大伴坂上郎女)

右の二首は、「志都の石室」や「名児山」という現実の場所について、その起源がオホナムチ・スクナビコナにあると説いている。しかしその「物語」は遂に語られることがない。それは、その「物語」が既知のものであり、了解事項であるから省略したとも考えられるが、そもそもこれ以上詳しい「物語」はもともと存在しなかったとも考えられるのではないか。つまり、むかし志都の石室にオオナムチ・スクナビコナが住んでいた、とか、オホナムチ・スクナビコナが名児山と名づけた、ということが話の全てではないかということである。起源を保証する「説明」さえあれば、神話は機動する。神の名というマジック・ワードが、その神聖なる起源を保証している⁴。

つまり神話は、あくまでも現実を起点とし、現実を神聖化するためのものなのである。だから「神代」は歴史的過去である必要すらない。

やすみしし 吾が大王 神ながら 神さびせすと 吉野川 たぎつ河内に 高殿を 高知り座して 上り立ち 国見を
せせば たたなはる 青垣山 山神の 奉る御調と 春へには 花かざし持ち 秋立てば 黄葉かざせり 行きそふ
川の神も 大御食に 仕え奉ると 上つ瀬に 鵜川を立ち 下つ瀬に 小網刺し渡す 山川も 依りて奉ふる 神の御
代かも (1-138、柿本人麻呂)

人麻呂の吉野讃歌においては、「神の御代」とは現在であり、(いま・ここ)に現前している。ここでは眼前の現実そのものが神話化されている。つまり、神話の物語体系が現実に行先して存在するのではなく、現実に応じて神話が創出されるという機序を想定すべきなのである。その意味では、神話はつねに現在的であるとも言い得る。「神代」は終わった過去ではなく、現在に連続するものとしてあり、現在を祝福するものとしてある。「神代」は祭祀の時間と同じく永遠に循環し続け、つねに「現在」として反復再生される。だから右の歌のように、現在が「神代」であっても矛盾しないのである。「神代」

を歴史的過去に位置づけようとする古事記・日本書紀よりも、むしろ右に挙げたような万葉歌にこそ、アクチュアルな神話の生態が顕れているとすべきだろう。

次々と出現する現実の事象に対してその都度「説明」を与えるのが神話だとするなら、神話の本質は断片性にあるということになる。無数の神話的断片は、相互に物語的因果関係も物語的体系性もちえぬまま撒布され、遍在する。そうした神話の断片的生態は、諸国風土記によく顕れている。そこには一貫性も体系性もない神話の断片が散らばっている。現実の地名の起源を説明するためだけに呼び込まれた無数の断片的な神話群にこそ、神話本来の姿がとどめられていると見るべきなのである。

三、神話の歴史化Ⅱ物語化

神話の本質が断片性にあると規定してみたとき、古事記上巻の所謂「神話」なるものが、いかに神話本来の姿から遠く隔たってしまったかがわかる。神話の時間は祭祀の時間と同じく、円環的な時間であり、つねに「現在」として反復再生される時間である。だが律令国家の「歴史書」として編纂された古事記は、神話を歴史化し、「神代」を年代記クロニクルの一部に組み込むという方途を選択した。このような神話のクロノロジーは、中国史書にはない独自の技法ではあったが、そこには本質的な矛盾が露呈している。

その矛盾とは、円環的な時間構造に基づく「神話」と、直線的な時間構造に基づく「歴史」との、構造的な対立である。

「神」という超越者は、時間を超越しうるがゆえに、つねに「現在」を保証し祝福しうるのである。神話的「起源」は過去の一点ではなく、「現在」に連続するものとしてある。つまり、そこに「神」がいまもいるはずだという信憑すなわち信仰が、起源の神聖性を、すなわち神話のアクチュアリティを支えているのである。「神の死」は、神話の根拠を崩壊させる。

しかし古事記は、「神の死」を語らざるをえなかった。その叙述が、直線的な時間概念に基づいてなされている以上、神は生まれ、そして死なねばならなかった。

古事記において「神の死」が語られるのは、イザナミ・カグツチ・オホゲツヒメ・アメワカヒコのように、神の死や殺害や葬儀が語られる神話ばかりではない。まず上巻冒頭ではアメノミナカヌシ以下の「別天神」五神が、いきなり「身を隠し」てしまう。またスクナビコナは「常世国」へと渡り、コトシロヌシも「隠」れ、サルタビコも海底に「沈溺」し、トヨタマビメも海の彼方へ「返入」り、ミケヌは「常世国」に渡り、イナヒは「海原」に入ってしまう。彼らは入れ替わり立ち替わり、物語の表舞台から退場してゆく。そうしなければ、「話が進まない」からである。

本来の神話は、「話が進む」必要などなかった。神という起源が語られ、それによつて現在が保証され祝福されればそれでよかった。起源はつねに「現在」として反復され再現される。話が変わつてしまつては、反復ができなくなつてしまい、起源が確認できなくなつてしまう。幼児が何度も同じ話を聞きたがるように、何度でも同じ話を繰り返すことが口頭伝承の本義であり、話は変化発展することなく再びもとに戻つてこなければならなかった。そこにつねに「神」がいなければならぬのに、神の不在を口にするなどということは決して許されるはずがなかった。

しかし、古事記において神は次々と消えてゆく。それは古事記がクロノロジ―を採用したため、神々の「世代交代」を描かざるえなくなつたからである。別天神五神からイザナキ・イザナミへ、イザナキ・イザナミからアマテラス・スサノヲへ。スサノヲからオホクニヌシへ。ニニギからホヲリへ。古事記の「神話」は、「主役」が次々と交代してゆく群像劇であり、長大な「物語^{イストワール}歴史」なのである。

しかしこれは神話にとつて致命的な矛盾であつた。神話の神聖性を保証するものは、神に対するアクチュアルな信仰でなくてはならない。たとえば三輪山の靈威は、オホモノヌシが「現在」においても、いつでも祟りを起こしかねないというアクチュアリテイをもつた神であることによつて保証されているはずである。そこに「いない」神を拝むなどということは、

まず考えられない事態ではなからうか。

古事記は、神を殺すことで、歴史を、そして物語を手に入れた。しかしそこには、無理矢理断片を繋ぎ合わせ、縫い合わせた痕跡がありありと残っている。殆ど構想の破綻とも呼ぶべき矛盾に満ちたその縫合痕にこそ、古事記の悲劇が刻印されているのである。

四、「修理固成」と「国生み」、そして「国作り」

神名の接合のような細かい縫合痕は古事記の至るところに見られるが、ここでは古事記の主題と構想とに直接関わる大きな縫合の痕を辿ってみることにしたい。

古事記の「神話」が、最も明瞭に破綻を露呈するのは、「国」をめぐる言説においてである。古事記の意図ははっきりしている。天皇の起源を語り、「国」の起源を語り、そして両者の結びつきの必然性——すなわち天皇家による国土支配の正統性——を語ることが、古事記の端的な目的である。しかし事はそう簡単には運ばない。なぜなら、「国の起源」についてはすでに無数の断片的神話が、無方向に、野放図に、さまざまな「説明」を行ってきているからである。その断片はあらゆる隙間に入り込んでしまっているから、完全に除去することはもはやできない。たとえば、先に引いたオホナムチ・スクナビコナを詠み込んだ万葉歌はその具体例となろう。オホナムチ・スクナビコナが国作りをしたという神話断片の記憶は、奈良朝の人々の認識にすでに深く浸透してしまっている。古事記がそれを殊更に否定したり無視したりすることは、却って古事記という書物の信憑性を揺らがせることになりかねない。

古事記は「削偽定実」による所伝の統一を企図したと序文にあり、また記述の方針においても日本書紀のように異伝を併記することをしていない。しかしその編纂方針が結局足枷となつて、多様な伝承を弥縫するという手法をとらざるをえなく

なつたということなのではないだろうか。つまりそれだけ既存の神話伝承が有する拘束力（權威）ないしは説得力（信憑性）が大きかったということなのだろう。それは神話が「神」にまつわる話である限りにおいて、その話に説得力を与える「神」の權威と、それに対する信憑（信仰）が前提とされているからである。神に対する信仰心がアクチュアリティを有している限り、神話的断片の記憶は延命することになる。それが信仰とともにある神話本来の生態なのである。

結果的に古事記は、勇ましい序文の宣言とは裏腹に、さまざまな配慮に満ちた書物となつた。異称の併記も含めて、神名の膨大な列挙と、それに関連しての氏族名称の記述の多さは、まさしく多方面への配慮の表れと見るべきである。そうした配慮の結果が、「国」をめぐる「神話」叙述の迷走となつて顕れている。

その迷走ぶりを具体的に見ていくことにしよう。古事記本文において最初に「国」が登場するのは、上巻の冒頭近く、別天神五柱の記述中においてである。所謂造化三神の記述の直後に、「次、国稚、如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時」とある。すなわち、この時既に「国」は存在している。古事記は「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神」と、天地の初発に際し、まず「天」＝「高天原」に最初の神々が出現したことを述べる。それに次いで「地」＝「国」の状態を述べたのが先引の記述である。そしてその「国」から葦牙の如き物が萌え騰り、そこに二柱の神が誕生する。つまり古事記は冒頭から天と地とを対比的に記述し、二元論的な世界観の枠組みを提示しているのである。そしてそこでは最初から「国」は存在するものとして記述されている。日本書紀が「国」の有無を問題にすることから神話を展開しようとしているのとは異なる認識が示されている。

ただしその「国」は、まだ「稚」く、「浮脂」のようで、「くらげ」のように漂っているというのである。だからその形状と位置とを固定させるといふ展開が必然となる。そこで天つ神たちはイザナキ・イザナミに対して「修理固成是多陀用弊流之国」という命令を発することになるわけだが、ここまでは論理的に全く矛盾していない。（なお、書紀本書には天神による指示はなく、天神の関与が語られる一書においても、「修理固成」といふ論理は提示されない。）

問題はここからである。「くらげなすただよへる」国は既に存在している。それを「修理固成」せよと天つ神は命じる。ところが命じられたイザナキ・イザナミは、まるでその命令を無視するかのように、平然と「国生み」を行うのである。彼らは海水から淤能碁呂嶋を作り、そこで「御合」をして、淡路島・四国・隠岐島・九州・壹岐・対馬・佐渡島・本州の「大八嶋国」を生み、さらにその他六つの島々を生む。つまりイザナキ・イザナミは日本列島を生んだのである。では、「くらげなすただよへる」国は、いったいどこへ行つてしまったのだろうか。⁶

天つ神はイザナキ・イザナミに対して、「修理固成」を命じたのであつて、国を生めなどとは命じていない。これは明らかに命令違反であり、逸脱行為である。⁷しかしそのことを咎めるような記述はなく、また「ただよへる国」と「大八嶋国」との関係についても何ら説明されず、矛盾に対する弁明もない。これはいったいどうしたことであろうか。

とは言え、ともかくも日本列島の国土は出現し、出揃つたはずである。大八嶋国と六島を生んだ後、古事記は「既生国竟、更生神」と記述している。「国」は生み終えたというのである。これ以上の国土造営作業が必要であるとは思えない。だが、死んだイザナミを追つて黄泉国へと赴いたイザナキは、妻に向かつてこう発言するのである。「吾与汝所作之国、未作竟」と。「国」はまだ作り終えていないというのである。「生み終え」たが「作り終え」てはいないともいうのであろうか。たしかに「修理固成」の命令はまだ果たされていない。しかし、天つ神の指令を無視し、「ただよへる国」の修理固成を抛擲して、新たに「国」を生んでおきながら、「国」はまだ作り終えていないとはどういうことであろうか。

結局、イザナミは黄泉国に留まり、イザナキと別離したため、「国作り」の作業は未完成のまま残されることになった。その未完成の事業を引き継いで完成させたのがオホクニヌシである。

カムムスヒはスクナビコナに対して、「与汝葦原色許男為兄弟而、作堅其国」と命じる。言うまでもなくこれはかつてイザナキ・イザナミに対して発せられた「修理固成」の指令の反復である。そしてオホクニヌシとスクナビコナは「相並作堅此国」を実行する。しかしこれもまた未完成に終わつたらしい。唐突にスクナビコナは常世国へと渡り、独り残されたオホ

クニヌシは「吾独何能得作此国。孰神与吾能相作此国耶」と嘆くのである。そこへオホモノヌシが現れ、「能治我前者、吾能共与相作成。若不然者、国難成」と告げる。結局オホクニヌシはスクナビコナと「国作り」を行つたのち、引き続いてオホモノヌシとも「国作り」を行うことになるのである。なぜこのような煩雑な手続きを経なければならないのであろうか。なぜスクナビコナとの「国作り」は完成しなかったのであろうか。なぜスクナビコナは作業途中で常世国に行かねばならなかったのであろうか。そもそも彼らの「国作り」とは具体的にはどのような作業であつたのだろうか。すでに「大八嶋国」は出現し、その一部であるはずの出雲や木国（紀伊国）や高志国（越国）や倭国（大和国）を舞台にしてオホクニヌシ神話は展開しているのである。いったい「国」のどこを「作堅」し「作成」しなければならなかったのだろうか。そしてそれはどのような方法で行われたのであろうか。しかし古事記は、これらの疑問に対して一切答えようとはしない。

古事記の論理は、明らかに矛盾し破綻している。にもかかわらず古事記を無謬にして完璧なる書物と見做して、強引に辻褄を合わせようとあれこれ工作することは、決して生産的な読解とは言えない。古事記の矛盾や破綻を糊塗することなく直視し、なぜそのような矛盾や破綻が生じたのかを問うことこそが、古事記という「作品」のより本質的な理解に近づくことになるのではないだろうか。

五、縫合する古事記

古事記の「国作り」の神話^{イストワール}物語は、なぜ迷走し、破綻したのか。改めてそれを問うてみよう。

考えられる理由はきわめて単純である。既存の神話^{ミユース}を無視したり排除したりはできなかったであろう。複数の伝承に配慮した結果、それらを満遍なく採録せざる得なくなつたという事情が推測できる。イザナキ・イザナミが国を生んだという神話を信奉する人々もいれば、オホナムチ・スクナビコナが国作りをしたという神話を信奉する人々もいる。それ

らは本来地域や氏族といった生成環境を異にする伝承であつたのだろうが、統一国家「日本」は、地域や氏族の差異を元来的に統合しなければならぬ立場にあつた。それは裏を返せば、各地域や各氏族に配慮しなければならない立場にあつたということである。天皇家の優位性を承認してもらうためには、各氏族の顔を立て、分け隔てなく処遇しなければならなかつたのであろう。複数の伝承に決定的な優劣をつけずに満遍なく取り込んでいくことが、古事記に課せられた使命であつたと考えられる。

たとえばイザナキ・イザナミ神話は瀬戸内海を中心とする海人族系統の伝承であり、オホナムチ・スクナビコナ神話は出雲氏系統の伝承であつたと推測される。スクナビコナを途中退場させてでもオホモノヌシを登場させたのは、畿内大和一帯を守護する地主神としての権威を保証する必要があつたからであらう。つまり三輪氏への配慮であると考えられる。

しかし、ここで確認したいことは、古事記が複数の氏族伝承の集合体であるというわかりきつた事実ではない。確認すべきは、所謂「日本神話」なるものが、もともと統一的なサーガの体系を有しているわけではないということである。むしろそのようなサーガを構築しようとしたのが、古事記の試みであつたと言ふべきだろう。古事記の矛盾や破綻、すなわち歴然たる縫合の痕跡は、古事記以前の神話伝承が互に相互に関連性をもたぬまま独立した断片として存在していたかということ、雄弁に物語っている。

国の起源についても複数の言説が存在し、並立していたのであろう。それらは各々異なる発想から生まれてきている。脂やくらげのように浮かび漂っているものを固めて国を作るといふ発想の国土創成神話もあれば、あるいは男神と女神が性交して島を出産するといふ発想の国土創成神話もある。淤能碁呂嶋生成の神話は、海水から塩を作り、その塩で国土を作るといふ発想の国土創成神話であつたと考えられる（なお書紀第四段一書第二・第三・第四は、オノゴロ島生成のみで完結している）。さらに、神世七代の神名にも土木工事的な国土形成の過程を思わせるもの（ウヒヂニ・スヒヂニ・ツノグヒ・イクグヒなど）が含まれており、ここにももう一つの国土創成神話の痕跡を見ることができるかもしれない。⁽⁸⁾ これら複数の神話

言説は、元來出自を異にするものであつたはずである。従つてこれらの言説相互には、本来は全く関連性がなく、それぞれが独立した神話として存在していたと考えられる。むしろこれらは「国の起源」に対する異なる解釈の群であり、相互に異説として対立的な關係にあつたと言ふべきである。

しかし古事記は、それら相互に抵触するはずの異説群を一つの歴史^{イストワール}物語に無理矢理纏め上げようとした。その結果、見てきたような明らかな論理的矛盾と構成的破綻が露呈してしまつた。だが、それでもなお矛盾と破綻を繋ぎ止め、縫い合わせようとする古事記の「努力」に、新たな表現性の胎動を認めることができるのではないか。そこにこそ古事記の「文学性」があるというのが、本稿の倒錯的な主張なのである。

たとえば、「修理固成是多随用弊流之国」という天神諸命の発言もその一つである。この発言があることによつて初めて、「くらげなすただよへる」原初の国とイザナキ・イザナミの「国生み」とが、そしてオホナムチ・スクナビコナの「国作り」とが、連続的構想として結びつけられることになる。それに対して日本書紀は、第四段本書ではイザナキ・イザナミ自身が「底下豈無国歟」と発言するだけで天神の指令はなく、一書第二では「吾欲得国」、第三では「当有国耶」、第四では「有物若浮膏。其中蓋有国乎」と、いずれもイザナキ・イザナミの発言だけが提示されている。表現に小異はあるものの、イザナキ・イザナミが自ら「国」の有無を確認しようとするという説話展開はほぼ同一である。また天神の指令が語られる一書第一においても、その発言は「有豊葦原千五百秋瑞穂之地。宜汝往脩之」というもので、既に国土は豊穰性を備えた讃美の対象（「豊葦原千五百秋瑞穂之地」）として確立されており、それを支配すること（「脩」）だけがイザナキ・イザナミへの指令内容となつている。書紀に見られるこれらの発言は、古事記のような長い射程を有するものではなく、また異伝相互を結合しようとする積極的な意図を有するものでもない。古事記は「ただよへる国」が未完成であること（「修理固成」が必要であること）を積極的に主張することで、「国作り」の必然性を担保し、その完成へ向けての歴史^{イストワール}物語を構想することを可能にしているのである⁹。

黄泉国訪問神話におけるイザナキの発言「吾与汝所作之国、未作竟。故可還」も、同様の機能を果たしている。この言葉があることによつて、「国生み」の後もなお「国」が未完成のままであるということが明示され、「修理固成」の命令がまだ有効性を失つてはいないということが保証されると同時に、後に続くオホナムチ・スクナビコナの「国作り」神話の伏線となつており、その物語展開上の必然性も保証されることになる。それに対して日本書紀では、黄泉国訪問神話は本書にはなく、第五段一書第六・第九・第十に見られるが、第六と第九にはそうした発言は見る事ができない。一書第十には、「悲汝故来」というイザナキの発言が見られるが、古事記のように作業の未履行をイザナミに対する説得材料にしてはいない。それどころか、一書第十はイザナミに「吾与汝已生国矣。奈何更求生乎」とまで言わせている。「国生み」を終えて、もはやすべきことは残つていない、というのである。ここにおいてイザナミは、作業の完成を宣言していることになる。このように各説話単位で話が完結している日本書紀の神話記述のあり方こそが、本来の神話の生態に近いものであると言える。古事記が長編物語的であろうとするのに対し、編年体の日本書紀は短編連作的だと言ってもよいだろう。そして長編的であるとする古事記は、ほとんど偶然であるにもせよ、結果的に物語の「伏線」という技法を入手したのである。このようにして古事記の「文学性」が生成されていくことになる。¹⁰⁾

オホクニヌシ（オホナムチ）の「国作り」についても、やはり同様の「文学性」が指摘できるだろう。古事記では、オホクニヌシとスクナビコナによる国作りは完成しない。スクナビコナは作業の途中で常世国に渡り、残された作業は「坐御諸山上神」オホモノヌシが継承することになる。これは、後に続く諏訪大社・出雲大社・伊勢神宮などの起源伝承と同じく、大神神社の縁起記事として挿入されたものであろう。この記事は日本書紀第八段の一書第六とほぼ同内容と見てよいが、やはり異なる点がある。書紀では、スクナビコナが去つた後、オホナムチが単独で国作りを完成させている（「自後国中所未成者、大己貴神独能巡造」）。書紀のオホナムチは、国作りを完成させた上で、その共同支配者（「可与吾共理天下者」）を求める。しかし古事記は、殊更に国作りの未完成を強調し、オホクニヌシに「愁」の言葉を言わせるのである。

於是、大国主神愁而告、吾独何能得作此国。孰神与吾能相作此国耶。

オホナムチ・スクナビコナの国作りと、オホクニヌシ・オホモノヌシの国作りという、本来は別個のものであった説話を結合するために、この発話は重要な役割を果たしている。オホクニヌシのこの嘆きの言葉があることによって、スクナビコナの喪失が重い意味をもつことになり、それに代わるものとしてのオホモノヌシの登場が必然性を帯びることになる。日本書紀のようにオホナムチ単独で国作りを遂行してしまつては、スクナビコナの存在理由も、オホモノヌシの存在理由も、希薄なものになつてしまう。どちらの神も国作りのパートナーとして必要であつたということが、「吾独何能得作此国」という嘆きの言葉によつて保証される。

会話文が繫辞となつて神話と神話を縫合し、物語を形成する。また会話文には心理や情感が直截に表現される。イザナキの説得の言葉には悲哀と未練が、オホクニヌシの嘆きの言葉には孤独感が、それぞれ表れている。必要に迫られて創り出されたそれらの心情表出が、結果的に古事記の「文学性」を高めるものとして機能することになる。論理的な破綻が、〈情〉によつて辛うじて繋ぎ留められているのである。^⑪

古事記には、至るところに亀裂が走っており、あちこちに無惨な縫合の痕が露呈している。しかし、その縫合痕にこそ新しき「文学」生誕の契機が孕まれていたと見なければなるまい。八世紀日本の律令国家における歴史書古事記に、もし「文学性」などというものがあるのだとしたら、それは神話的断片を縫合しようと努力するその営為の裡にこそある。本稿が主張しようとしてきたところは、まさにその一点である。

六、縫合とエクリチュール

八世紀に始まる「日本文学史」とは、書物史の謂に他ならない。^⑫そこには音声と文字との対立や葛藤の歴史が刻印されて

いるが、しかもそこで選択可能であった文字が「漢字」という外国語の文字であったため、音声／文字の対立は、そのまま母語／外国語の対立を意味することとなった。「漢字」で書くことは、古代東アジア世界におけるリング・フランカである漢文^{シノワーズ}中国語という書記言語^{エクリチュール}を選択することに他ならなかった。それはともすれば「和文体」だと言われることがある古事記や万葉集であつても例外ではない。それらの書記は、実は漢文^{シノワーズ}中国語のシンタクスを骨格としているのである。¹³

古事記を書くことは、他者の言語で書くという経験を意味していた。それは文字言語が本質的にもっている非日常性と人工性を決定的に顕在化させる経験でもあつたはずである。古事記序の表現を借りて言えば、「敷文構句」という行為を自覚せざるを得ない経験であつた。その「書くこと」の自覚が、必然的に「文学」を生誕させたのである。しかも作文の手本や参考書となるべき伝来漢籍の多くが、詩賦や小説などの「文学」的なものを多分に含んでいた——そして文章経国の思想が「文学」を政教的たりうるものとして正当化していた——ことにより、漢字で書くことの文学的表現性はさらに増幅されることとなつたはずである。

口誦の神話的断片は、音声言語という野生の中に存在していた。しかし、その断片群を文字言語によつて結合しようとするれば、人工的で非日常的な言語活動を行わざるを得なくなる。その人工性や非日常性が、これまで「文学性」と呼んできたものの内実である。

漢字という他者の文字言語で古事記を書くことは、音声／倭語の神話を決定的に疎外する行為であつた。そして同時に、音声に文脈依存できない状況の中で、ひたすら文字言語による表現行為を先鋭化させていかねばならないという文化史的経験でもあつた。音声の神話との別離は、イザナキとイザナミの別離の如く、悲哀と痛苦に満ちた経験であつたはずである。その悲劇性が、「文学性」となつて古事記に刻印されているということを、本稿は述べてきたつもりである。

「書かれたもの^{エクリチュール}」であることが、古事記を「文学」たらしめている。神話素が文学性を支えているのではなく、それを円滑に繋ぐべく文字によつて紡ぎ出された文章表現こそが、律令国家の「文学」としての古事記を成り立たせているのである。

本稿はその一端を垣間見たに過ぎない。

注

- (1) 現前する〈声〉でなければ現実の変革という呪術的実効性が伴わないということを、拙稿「不在と現前」(『文芸と批評』10巻9号、平21・5)では儀式歌謡に即して述べた。この理解は現実を呪的に祝福する神話・伝説についても当て嵌まる。コトダマ・コトアゲなどの言語呪術の思想は、〈声〉に出して発話することが呪力発動の前提条件としてある。対して文字の呪力なるものは図像学的なものであり、書かれたものは呪符といった呪物として機能する。つまり文字の場合は純粋な言語呪術ではなく、書かれたモノが呪物化するという物神信仰へと向かうことになるのである。
- (2) この点については拙稿「文字の倒錯」(『文芸と批評』9巻4号、平13・11)に述べた。なお古事記上巻を対象とする本稿は、古事記序文論として書かれた旧稿「文字の倒錯」の続編として書かれる。
- (3) この点については拙稿「石中死人歌の構成」(『古代研究』31号、平10・1)に述べた。
- (4) 万葉歌には、本文に掲げた例歌の他にも、次のような類例を見出すことができる。
- おほなむち すくなびこな の 神代より いひつぎけらく：(18―14一〇六、大伴家持)
- 八千矛の 神の御代より 百船の 泊つる停と 八島国 百船人の 定めてし 敏馬の浦は：(6―1一〇六五、田辺福麻呂)
- 八千矛の神の御代より乏し妻人知りにけりつぎてし思へば(10―1二〇〇二、人麻呂歌集)
- ひさかたの天の探女が石船の泊てし高津は浅にけるかも(3―1二九二、角麻呂)
- 右は記紀と重出する神名のうち、その一部を挙げたに過ぎない。万葉集中には類想の歌をさらに多く見出すことができる。
- (5) 松本直樹氏は「古事記・日本書紀の『神話』が既存の『神話』の力に拘束されつつ成った跡が認められるのである。この拘束こそが、新しい『神話』に説得力を与えるための、伝承の力だったのではないか」(『古事記神話論』新典社・平15、「序論」一四頁)と述べている。
- (6) 神野志隆光「『国作り』の文脈」(『古代天皇神話論』若草書房・平11)は、『古事記伝』の理解を踏襲しながら、「ただよへる国」とは「形を成すものはない」状態であり、『国』が海に浮いているわけではない」と説く。つまり「ただよへる」という語を存在そのものの不確かさという抽象的な意味に理解するのである。しかしそのような理解は、古事記の措辞が「如浮脂」とか「くらげなすただよへる」というように、「ただよへる国」と現場指示(眼前指示)が用いられていることも注意される。眼前に存在しないものを「この」とは指示できないはずだからである。古事記は、最終的にあるべき「国」のかたち、すなわち八世紀日本の現実の国土を前提として、その「未完成」状態から始発するという物語を構想している。つまり最初から未完成な「国」が存在しているのである。それは日本書紀のような「国」の存在の有無から始発するという構想とは異なっていると考えられる。
- (7) 吉井巖氏は「いずれにせよ、ただよう島を二神は修理固成していないのである。これは、ただよう島の伝承とオノゴロ島生成の伝承とが本来別のものであったことを物語る。古事記神話はしばしばこのような異伝承を統合して一つにまとめる傾向がある」(『古事記の神話』「別冊国文学 日本神話必携」學燈社・昭57、八八頁)と指摘している。
- (8) 益田勝実氏は、古事記の当該箇所「神統譜の単なる神名の羅列展開が、それとはまるで異なる大地創造のプロセスのイメージの展開をささえている、幻視の二重構造化」(『幻視』『火山列島の思想』筑摩書房・昭43)を見出している。また大野晋「記紀の創世神話の構成」(『文学』33巻8号、昭40・8)も、系譜記事を国土生成の神話として読み解いている。つまり古事記において、国土はさまざまな方法で、何度も作られているのである。ただしそのいずれの試行も未完成に終わることで、最終的に一つのゴールへと向かっていくことができるようになっていのである。

(9) 述べてきたように、私は古事記の国生みく国作り神話は、「論理的」には整合してはいないと考える。しかし、それを何とか繋ぎ合わせ、「物語的」な一貫性をもたせようとする古事記の狙いは、おおよそ神野志氏注6前掲論の説くところにあると見てよいと思う。つまり私は古事記が矛盾のない完成された作品だとは考えないし、その物語的一貫性についてもかなり無理があると思うが、古事記が苦心して作り出そうとしている文脈を「文学的」に読み取るなら、神野志氏のようなものだろうと考える。「ただよへる国」や「修理固成」などの個々の解釈は意見を異にするが、古事記が「修理固成」から「国作り」までを連続する一つのストーリーにしようとしているという理解は支持できるということである。

(10) 分節化する日本書紀とは対照的に、長編物語化へと向かう古事記の「文学性」は、本稿が対象としなかった中・下巻においてさらに顕著となる。たとえば景行記は、全体が一続きの「ヤマトタケルの物語」になっており、そこでも複数の伝承を統合する過程で、いくつもの「伏線」が作り出されている。そうした文学性Ⅱ物語性は、下巻における雄略天皇の物語などにも当て嵌まり、古事記の特質として総合的に把握できると考えられる。

(11) 「論理的」に破綻や矛盾や齟齬があつたとしても、そのことが必ずしも物語の失敗を意味しないという例は、近代小説などにおいても枚挙に暇がない。別の言い方をするなら、心情に破綻や矛盾や齟齬がなければ、物語的「論理」は整合するのである。たとえば、古事記のササノヲはイザナキの「みそき」によつて生まれているので、論理的には母親がいらないことになる。しかしササノヲは「妣国根之堅州国」に行きたいと言つて泣く。「妣」の字義は亡母であり、当然イザナミを想起させる。論理的にはイザナミはササノヲの母ではありえないが、ササノヲが生まれながらに抱えている欠落感、イザナミを喪つたイザナキの欠落感でもあり、それゆえにイザナキは「妣国」に行きたいという言葉に過敏に反応し、激怒するのである。つまり、情緒的感覚的レベルにおいて、「妣」という語はイザナミとその死を想起させる記号として機能しうると考えられるのである。なおこの点については、拙稿「歌うササノヲ」(古代文学の思想と表現『新典社・平12』)に述べた。

(12) なお八世紀日本の書物史については、本稿とも内容的に関連する旧稿『或本』と『一書』(『文芸と批評』10巻6号、平19・11)に論じた。

(13) 万葉集の漢字文字列が中国語文を規範あるいは基準にするものであることについては、続稿において詳述する予定である。

